Ref.
Barlaque + Pensamento da Igreja p. 405

ARQUIVOS
DO
CENTRO CULTURAL
PORTUGUÊS

XIV

SEPARATA

JORGE BARROS DUARTE

Barlaque: Casamento gentílico timorense

FUNDAÇAO CALOUSTE GULBENKIAN
PARIS / 1979

ÍNDICE GERAL

BARLAQUE: CASAMENTO GENTÍLICO TIMORENSE

por
JORGE BARROS DUARTE

I

1. NOÇÕES GERAIS

O nosso propósito nestas páginas é recolher algumas notas sobre o barlaque, conforme ele é praticado na zona tétum de Samoro, Barique e Fatuberliu.

O termo barlaque, usado em português de Timor e em tétum, deriva do adjectival malaio *berlaki*, composto resultante do prefixo *ber* + o substantivo *laki* (marido), contraposto a *berbini* (*ber* + *bini*) traduzido como « que tem mulher ». O composto malaio *berlaki*, portanto, quer dizer « que tem marido » [1].

« Barlaque », vocábulo atestado desde o século XIX [2], vem recenseado no *Dicionário da Língua Portuguesa* de Cândido de Figueiredo, com o significado de « compra de mulher segundo rito gentílico ». Aparece igualmente no *Dicionário Tétum-Português* do Cónego Manuel Patrício Mendes, como substantivo, com o significado de « casamento entre gentios », e como verbo significando « casar-se ao modo gentio ».

---

[1] Cf. M. B. Lewis, *Malay*, Teach Yourself Books, English Universities Press Ltd., London, 1954, pp. 186-188.

[2] Luís Filipe Reis Thomaz, *Timor (Notas histórico-linguísticas)*, Separata de *Portugaliae Historica*, Vol. II, Lisboa, 1974, p. 271.

Por extensão, a palavra barlaque traduz também a ideia de « preço » (*fôlin*) da noiva pago pela família do noivo, no casamento gentílico. Frequentemente se ouve dizer : « Fulano pagou já o barlaque » ; «Sicrano não pagou barlaque ».

Presentemente, este termo tanto pode significar uma união matrimonial válida como pode traduzir um mero concubinato. Normalmente, porém, é tomado em sentido pejorativo.

Para o nativo o seu regime matrimonial costumeiro é definido pelos termos « jurídicos » *hafôli* e *habáni*.

Hafôli (da forma sincopada do factitivo *halo*, « fazer », aglutinada com *fôlin*, « preço », que sofreu queda da característica nominal *n*, ao entrar no composto verbal *hafôli*) é um verbo que significa apreçar, combinar o preço de, adquirir por compra. Como termo « jurídico », na expressão *hafôli feto*, « comprar mulher », quer dizer : « contrair casamento gentílico, mediante compra da mulher, ficando esta na absoluta dependência do marido e respectiva família ».

Habáni (do factitivo *halo* sincopado, mais a forma apocopada de *bánin*, « sogro » ou « sogra ») também é verbo e significa : « contrair casamento gentílico, sem a obrigação de pagar o *fôlin* da mulher, indo o nubente viver para casa da nubente ».

Em Díli e nas regiões onde o tétum não é língua nativa ou perdeu notavelmente a sua pureza, também se usa, em vez de *habáni*, o termo *hafé* (de *halo* aglutinado com *fén*, « mulher », « esposa », em tétum de Díli) que quer dizer : « contrair casamento gentílico, sem a obrigação do *fôlin* » ou simplesmente « entrar em contubérnio com uma mulher ».

Os vocábulos *fen* e *hafé* soam mal nas regiões onde se cultiva bom tétum. Nessas regiões, o seu emprego denota falta de urbanidade, pois se trata de expressões relegadas à concubinagem.

Com melhor aceitação do que *hafé*, usa-se também, nas zonas do tétum, em vez de *habáni*, o sinónimo *ha-êtu* (de *halo* sincopado, mais *êtun*, « sustento » ,« quinhão », sem a característica *n*), cujo significado é : « contrair matrimónio com uma mulher, apenas com a obrigação de a sustentar a ela e aos seus e de levar aos pais ou parentes dela uma simples prenda pré-nupcial (muito mais modesta do que o *fôlin*) ».

Correlativo de *fén* é o vocábulo *la'in*, « marido » ou simplesmente « amásio », usado nas mesmas regiões onde se emprega *fén*, e onde, para se distinguir o cônjuge legítimo do que o não é, se acrescenta a um e outro a palavra *cáben* que significa « casar » e « cônjuge legítimo ». Daí as expressões : *ha'u nia la'in cáben*, « o meu marido » ; *ha'u nia fén cáben*, « a minha esposa ».

O termo *cáben* é de uso corrente e tem uma acepção bastante lata, abrangendo todo e qualquer casamento, seja cristão seja gentílico, quer se celebre por *hafôli* quer se contraia por simples *habáni*.

2. PRENDA PRÉ-NUPCIAL

O casamento gentílico, seja qual for o seu regime — *hafôli* ou *habáni* — é sempre precedido de uma prenda antenupcial que, embora não obedeça a um cânon rigidamente taxativo, está contudo sujeita a uma grapmática tradicional, cujas exigências se costumam aferir pelas possibilidades do pretendente e sua família.

Quando se trata de casamento de *liurai* ou *liurai-oan*, « régulo » ou « príncipe », ou de *dato*, « principal », « nobre », a prenda antenupcial é normalmente constituída por duas partes, constando cada uma delas de quatro « peças ».

As quatro peças da primeira parte são sempre dois cavalos e dois búfalos ; as da segunda, duas « luas » ou meias « luas » de oiro[3] e dois *mortén* (mutiçalas, isto é, colares de contas de certa variedade de coral) ou espadas de guerra (*súrik*) e colares de oiro. Tanto os animais como as jóias podem ser substituídas por dinheiro no mesmo valor.

A dualidade que se constata na prenda antenupcial reflecte bem o sentido paralelístico do gosto e do espírito oriental e é designada em tétum pelas expressões consagradas : *óçan-cain rua*, « dinheiro » ou « prenda bífida », e *óçan-úlun rua*, « dinheiro » ou « prenda bicéfala ».

Pela primeira parte da prenda, o pretendente e sua família adquirem o direito de « encostar a escada » (*láti ódan*) à casa da futura consorte, para o início das conversações ou negociações do casamento ; e, pela segunda parte, é-lhes reconhecido o direito de « desatarem a corda ou o cordel da porta » (*core lêçu-mátan*), para entrarem em casa dos futuros sogros e combinarem o casamento.

---

[3] As «luas» (*bélak*) são discos, de prata ou de oiro, usados pelos nativos ao peito, suspensos do pescoço. As «meias luas» (*caibauk*) são crescentes de oiro ou prata, usados na cabeça pelos indígenas.

Rigorosamente, a cada uma das oito peças da prenda correspondem as seguintes expressões, consagradas pela praxe e distribuídas em dísticos, de sabor paralelístico:

Láti ódan	Encostar a escada (alusão às casas construídas sobre colunas ou estacas).
Core lêçu-mátan	Abrir a porta, desatando-lhe a corda.
Ai-Cúdun	Toros que alimentam o lume a que se aquece a parturiente.
Ué-manas	Água quente com que se lava a criança recém-nascida.
Cohe-tálin	Espécie de surrão ou cesta de viagem.
Cohe-cnoc	Saquinho de palmeira, de forma especial.
Ahu-cnüan	Pequeno recipiente para a cal que se usa na «masca».
Sassúit	Pente.

Transparece aqui o sentido alegórico das várias peças da prenda pré-nupcial. Nas famílias mais modestas, *ai-cúdun* e *ué-manas* confundem-se com o *fôlin* da noiva e nada mais se lhes exige.

3. *FÔLIN*: « PREÇO » DO CASAMENTO

Nos casamentos celebrados com *fôlin*, portanto no regime de *hafôli*, recebida a prenda antenupcial, os membros mais preponderantes da família da noiva reunem-se e discutem entre si o « preço » a exigir à família do pretendente. Uma vez acordado o *fôlin*, significam-no aos representantes do noivo por grãos de milho, cada um dos quais vale, por convenção tradicional, um cavalo ou um búfalo ou uma « lua » de oiro.

Se a proposta é aceite, combina-se, em seguida, a forma de liquidação do « barlaque » e a data do casamento. Não o sendo, prolonga-se a discussão por dias inteiros e até por semanas inteiras, em termos pouco elogiosos e muitas vezes declaradamente insultuosos e objurgatórios em relação ao pretendente e seus parentes.

A estas manobras dilatórias se referem os seguintes versos de um *dôlin*[4] de Samoro:

Náhu ró ba tássi, ró lae bá;
Dúdu ró ba tássi, ró lae bá.

[4] Poema lírico de carácter narrativo.

Ró lae bá, lete nêtic ró tálin;
Ró lae bá, sama nêtic ró tálin.

Sama nêtic, sadêlu nêtic ró tálin;
Lete nêtic, sadêlu nêtic ró tálin.

Lançam o barco[5] ao mar, o barco não se move,
Impelem o barco para o mar, o barco não se desloca.

O barco não se desloca porque tem a espia presa por um peso;
O barco não avança porque lhe prendem a espia.

Pisam, prendem com o pé a espia do barco;
Prendem com um peso, retêm com o pé a espia do barco.

O sentido do *dôlin* é que a noiva não parte para os domínios do noivo porque os pais a impedem disso por motivo da insuficiência do barlaque (*fôlin*).

Logo que se assente nos termos do *fôlin* a pagar, retiram-se os emissários do noivo para suas terras ou casas e ficam, depois, em casa do noivo à espera de que emissários qualificados da família da noiva vão receber o *fôlin*. Cada um destes enviados pode livremente escolher um cavalo ou um búfalo a seu gosto, além do « barlaque » propriamente dito, obrigando-se, porém, a retribuir com um porco (não pode ser outro animal) e um *tais* (pano timor para homem) ou um *serón* (pano timor para mulher, cosido a modo de saia).

É norma que, na composição do « barlaque », a cada cavalo se junte um cão, e a cada búfalo uma cabra, que são respectivamente designados pelas expressões : *cuda-tálin* (corda do cavalo) e *carau-tálin* (corda do búfalo). Quer dizer : o cão e a cabra são, simbolicamente, o preço da corda com que se prende o cavalo e o búfalo.

O *fôlin* pode ser pago todo de uma vez ou em prestações, conforme se tiver acordado.

4. JUROS DO « BARLAQUE »

Se o « barlaque » ou *fôlin* não é pago dentro do prazo estipulado, fica sujeito a juros, pela seguinte norma : se se trata de animais machos, os anos de atraso na liquidação são contados, no cavalo, pelos dentes

[5] O barco é símbolo da mulher na poesia oral timorense.

do animal, e, no búfalo, pelos *pardaus* [*] das hastes. Quer dizer: em vez de pagar um cavalo de cinco anos de idade, que se ajustou nas negociações do « barlaque », terá o devedor que pagar um cavalo de seis anos de idade, se o atraso foi de um ano; e em vez de um búfalo de dois *pardaus*, terá que pagar um outro de três *pardaus*, se o atraso foi de um ano.

Se se trata de fêmea, a cada ano de moratória corresponde uma cria, além da mãe.

À mesma lei de juros ficam obrigados os « presentes de retorno » ou « retribuição », isto é, os porcos que a família da noiva deve ao seu pretendente. Sucessivas moratórias costumam originar rixas entre as famílias contratantes.

5. LEI DA ABSTINÊNCIA

Uma nota curiosa do « barlaque » é que os animais que se permutam na sua celebração obrigam à abstinência da respectiva carne aos que os pagaram. Assim, quer no banquete nupcial quer em outras reuniões comuns às duas famílias, o noivo e os da sua família não podem comer búfalo nem cão nem cabrito; a noiva e os seus não podem comer porco.

6. INSTITUTO DE *UHI-ISSIN, TALAS-ISSIN*

Uma das implicações do regime matrimonial de *hafôli* é ficarem todos os filhos do casal pertencendo à linha paterna, ao contrário do que sucede no regime de *habáni*, em que apenas um filho, geralmente o segundo, pertence ao pai, indo ficar com os avós paternos. É nisto que consiste o instituto de *úhi-issin, talas-issin* (batata doce, inhame) a favor da linha paterna. A expressão consagrada é: *fó ba úhi-issin, fó ba talas-issin*, isto é, dar como « batata doce », dar como « inhame ». Ou mais vulgarmente: *fó ba áman rin, fó ba áman fátin*, isto é, dar para arrimo do pai, dar para o lugar do pai.

---

[*] O termo é corrente no português de Timor e no tétum de Díli e refere-se a uma medida de comprimento com que se avalia o comprimento dos cornos do búfalo.

7. O ~~PAGAMENTO~~ PARENTESCO DE *FETO-SÁ-UMANE*

O *barláki* ou *fôlin*, mesmo só acordado, inicia entre as famílias contratantes (incluindo os simples afins de um lado e outro) um parentesco assaz curioso, designado pela expressão : *feto-sá-umane*. A realização do casamento consumará este parentesco, pelo qual os consanguíneos e os afins da mulher passam a ser *umane* do marido e de todos os seus consanguíneos e afins ; por outro lado, estes passam a ser *feto-sá* ou *feto-sán* da mulher e de todos os seus.

O parentesco que se contrai, pelo instituto de *feto-sá-umane*, é de afinidade. Mas o sentimento e a obrigação de solidariedade que envolve, para todos os que nele entram, superam tudo o que um ocidental possa imaginar. Estende-se até aos indivíduos que, por simples parentesco espiritual contraído pelo apadrinhamento do baptismo, ingressam na família do padrinho ou da madrinha, como, por sua vez, estes se integram, por reciprocidade, nas famílias daqueles.

O parentesco de *feto-sá-umane* radica num conceito e sentimento de família muito mais vasto e profundo no timorense do que no ocidental. Conceito e sentimento que reflectem a necessidade e o instinto da própria conservação e defesa, numa sociedade primitiva, alveolar, que se axadrezava, noutros tempos, em tribos demarcadas por fronteiras naturais muito ingratas, por fronteiras políticas demasiadamente frágeis, e separadas entre si por uma aranheira de línguas ou dialectos e subdialectos que necessariamente concorriam mais para dificultar do que facilitar relações de boa vizinhança. Uma sociedade, assim compartimentada, tinha de se sentir bastante exposta a guerrilhas, saques e depredações. De sorte que, quanto mais se consolidasse e ramificasse a família, mais garantida se tornava a sua defesa, não só dentro da própria tribo, clã ou reino, mas ainda além-fronteiras.

O sistema de defesa da sociedade primitiva timorense, baseado no código de *feto-sá-umane*, oferecia tais vantagens e garantias que se tornava uma das principais razões do encarecimento do « barlaque », que deixava, assim, de ser apenas o « preço » da noiva e uma justa compensação pelos trabalhos e sacrifícios dos pais desta.

Era ainda do interesse da mesma sociedade que o código de *feto-sá-umane* protegesse eficazmente o próprio casamento, na sua unidade e estabilidade (indissolubilidade). Para tanto, mais poderosamente concorria um « preço » mais elevado do que um *fôlin* insignificante.

Certamente que, com o decorrer dos tempos, se veio a imiscuir neste sistema de defesa da sociedade familiar e política timorense a

cobiça tantas vezes insaciável dos homens, mormente antes da influência cristã, tornando inacessível a grande parte dos jovens de uma determinada região o próprio matrimónio e aviltando sordidamente a dignidade da mulher e o carácter sagrado do instituto matrimonial.

8. ETIMOLOGIA DA EXPRESSÃO

Para uma melhor compreensão do instituto de *feto-sá-umane* julgo pertinente dar aqui a etimologia da expressão que o designa.

A expressão *feto-sá-umane* ou *feto-sau-umane*, cuja equivalente é *feto-óan-na'i-hun*, deriva destes quatro elementos vocabulares: *feto* (mulher), *sau* (ligar, aparentar, relacionar, consagrar), *uma* (casa, família), *mane* (homem, varão).

Da aglutinação de *sau* com *umane* resultou, por exigência fonética, a sinalefa ocorrida entre o *u* final de *sau* e o *u* final de *umane*, que originou o composto *fetosá* ou *feto-sá*. Tanto *feto-sá* como *feto-sau*, quando empregados autonomamente e sobretudo quando afectados por um possessivo ou determinativo, sofrem alteração morfológica por simples desinenciação em *n*, dando respectivamente: *feto-sán* e *feto-saun*.

O elemento *sau aparece* nas seguintes expressões tétum: *fátuc-saun* (pedra + ligada, isto é, pedra usada como âncora de uma embarcação); *áhi-saun* (fogo ou lume + relacionado com ...), expressão usada para designar o rito de aliança entre reinos ou a própria aliança ou os intervenientes nela, também empregada com o significado de primo cruzado[7]; *bátar-saun* e *húdi-saun* («milho + dedicado ou consagrado» e «banana + dedicada ou consagrada»), expressões alusivas ao rito das primícias que torna livre ou permitida a colheita do milho novo ou das bananas da época.

En galole, a expressão equivalente a *feto-sau* é *bassau* (de babata + + *sau*, isto é, «mulher + ligada»). O vocábulo galole *sau* é verbo e substantivo. Como verbo, significa trazer ao colo ou trazer no ventre; e, como substantivo, quer dizer esposa, mulher. A expressão galole *sau-ôbun* quer dizer pessoa casada. Em qualquer destas acepções se percebe um conceito de relação, de ligação.

[7] Todos os que participam no rito de *áhi-saun* chamam-se *áhin-saun* uns dos outros.

Persistindo no estudo do elemento *sau,* vamos encontrar entre os Macassaes a expressão *da-sau* designativa da « aliança tradicional » celebrada entre reinos ou entre pessoas particulares [8]. Entre os Mambaes, *sao* quer dizer simplesmente parente ou companheiro, o mesmo que o termo tétum *máluc.* Em Uaikêno (enclave de Oecússi, Timor), o elemento *sau* entra na expressão *mat-sau* que quer dizer casar-se. Nos dialectos de Ataúro *sao* significa casado. Entre os belos (povo de Timor) *feto-sau* traduz-se por *feto-sawa,* significando o segundo elemento deste composto « pano com que se cobrem as partes pudendas da mulher » [9]. Em Roti, ilha vizinha de Timor, *sao* é sinónimo de casar.

Alargando a nossa investigação para lá da área limitada em que nos temos movido, vamos deparar, no malaio, com as palavras *sauh,* com o significado de âncora, e *saudara,* significando irmão, parente, aliado, amigo ou companheiro muito íntimo. Em ambos os casos, a mesma ideia de relação, ligação, união, que se descobre também na expressão Bátak *sáot,* « meaning accomplished, heppened, i.e. the carnal union had taken place » [10].

Em todas as línguas em que se procurou descobrir a linha semiológica do étimo *sau* ou o seu equivalente *sao,* facilmente se nota, como uma constante, a ideia de relação, ligação, união.

Quanto ao composto *umane,* ocorreu na sua formação uma síncope que eliminou a sílaba final de *uma.* Rigorosamente, porém, deveria dizer-se e escrever-se *um'mane.*

E quanto ao seu verdadeiro sentido? ... Estar-se-á diante de um processo semântico parecido com o que se surpreende em *tássi-mane* em oposição a *tássi-feto* ? ... Não o sabemos. Confesso que tal conjectura carece de fundamento, no fim de tudo, tal como a hipótese, que se poderia pôr, de que o *umane* do tétum é sinónimo do *umane* (homem) do wolio (língua falada na ilha de Buton, situada a sueste de Celebes).

Resta-nos uma apostila à fórmula *feto-óan* (mulher + filho, isto é, aqueles que passam a ser considerados filhos da família da mulher) *na'i-hun* (senhor + estirpe, isto é, a família da mulher, considerada árvore-mãe de que hão-de nascer os frutos, a prole). Ela explica melhor o sentido um tanto enigmático do instituto costumeiro de *feto-sá-umane,* ao mesmo tempo que põe em evidência a preponderância da linha matrinal na sociedade timorense. Este sentido de prioridade matrinal transparece na inflexibilidade com que o timorense enumera sempre a mulher

---

[8] Pinto Correia, *Gentio de Timor,* Lisboa, 1935, p. 40.
[9] Idem, *ibid.,* p. 231.
[10] Schnitger, *Forgotten Kingdoms in Sumatra,* Leiden, 1964, p. 115.

antes do homem, em expressões como: *feto hó mane, fêric hó catuas, inan hó áman* (mulheres e homens, velhas e velhos, mãe e pai), ao contrário do que faz o ocidental. O mesmo se pressente em expressões como: *fátuc-inan* (pedregulho), *ai-inan* (um toro grande), *ué-inan* (lago ou lagoa ou grande nascente de água).

No parentesco de *feto-sá-umane* ou *feto-óan-na'i-hun, as peças* mestras que estabelecem a « ponte » são a *feto-foun* (nora) e o *mane-foun* (genro).

9. *HAFÔLI LIURAI*

Para se medir todo o alcance do sistema defensivo estruturado no barlaque, não será extemporâneo fazermos aqui uma rápida referência a um sistema paralelo, designado pela fórmula *hafôli liurai* (apreçar, « comprar » régulo).

Noutros tempos, quando, num reino, não havia quem pudesse assumir o regulado, ia-se a outro reino procurar um príncipe que pudesse empunhar o *óe*, « rota » (ceptro) do reino acéfalo. Pagava-se então ao regulado de origem um « preço » elevado que era o *fôlin* do príncipe eleito ou adoptado. Daí as expressões paralelas: *hafôli feto, hafôli liurai.* Consequentemente, se entendem como paralelas estoutras: *fetosá* ou *fetosán* e *lorosá* ou *lorosán*, mais breve, *lorsá* ou *lorsán*, tomando-se *loro* como sinónimo de *liurai*, em tétum clássico.

E quais eram os benefícios ou vantagens do *hafôli liurai*, além de, por ele, se dar ao regulado um chefe de estado? Estabelecia-se entre o reino de origem do príncipe « comprado » e o reino que o adoptava uma espécie de aliança tão sólida como o parentesco de *fetosá-umane*. Desapareciam as fronteiras, no sentido de que se podia, livremente, sem perigo algum, sem quaisquer formalidades, passar de um reino para o outro. As *tuaqueiras* eram comuns, podendo livremente súbditos de um lado e outro tirar, em viagem, *tuaca* (vinho de palma) das palmeiras que lhes ficassem no caminho. O mesmo com as hortas. Deviam defender-se os dois reinos um ao outro, socorrer-se mutuamente.

Perante todas estas vantagens facilmente se percebe que não deveria parecer exorbitante o « preço » do novo régulo. Era assim que também se estimava o « preço » da noiva.

Num e noutro caso, não se tratava já, rigorosamente, do « preço » da noiva ou do *liurai* apenas, mas sobretudo do « preço » da defesa de uma sociedade, de um reino.

10. IMPEDIMENTOS

O direito consuetudinário da zona que estamos estudando prevê o impedimento de consanguinidade e o de afinidade, o de adopção e o de pacto de sangue.

Os consanguíneos que não podem contrair matrimónio entre si são :

1.º) Os situados em linha directa ;
2.º) Os descendentes de dois irmãos (varões) entre si, até ao terceiro grau ;
3.º) Os dencendentes de duas irmãs entre si, até ao terceiro grau.

Quer isto dizer que os primos paralelos não podem matrimoniar-se entre si, o que não sucede com os primos cruzados entre si, sendo assim livre o casamento entre os filhos de um irmão e os de sua irmã.

Quanto aos afins, não podem consorciar-se :

1.º) Nenhum dos contraentes com os consanguíneos em linha recta da outra parte ;
2.º) Os varões da linha colaeral da mulher com as fêmeas da linha colateral do marido.

Não existe, porém, impedimento algum entre os varões da linha colateral do marido e as fêmeas da linha colateral da mulher.

No impedimento de adopção, uma rapariga *umane* adoptada pela casa *fetosá* não pode contrair matrimónio com nenhum varão da sua metade de origem.

Quanto ao impedimento derivado da fraternização (pelo pacto de sangue), o casamento é vedado a cada um dos intervenientes no pacto em relação a qualquer fêmea das famílias dos restantes, não me constando, porém, que vigore o mesmo impedimento em relação aos seus descendentes entre si.

À parte destes impedimentos, devo mencionar ainda o impedimento que deriva do não pagamento de uma primeira prestação do *fôlin* propriamente dito. Em termos jurídicos, trata-se de um impedimento meramente impediente, e não dirimente, como acontece no Kénia e numa parte da Nigéria [11].

---

[11] Cf. John de Reeper, *The Sacraments on the Missions*, Browne and Nolan Limited, 1957, Dublin, pp. 234, 235.

b) O consentimento dos próprios contraentes é de natureza pessoal e da essência do matrimónio, incidindo directamente sobre a união de dois indivíduos, homem e mulher, que, pelo casamento, se comprometem, no plano pessoal, um para com o outro. E como se manifesta este consentimento, de natureza estritamente pessoal, no casamento gentílico timorense? Damos a palavra a um nativo evoluído a quem fizemos a pergunta, ao Sr. Paulo Quintão: « Os nubentes não exprimem, verbalmente, o seu consentimento, na altura do casamento, perante os velhos. Manifestam-no apenas aos pais, antes e depois do pedido de casamento, quando os pais dele mandam aos pais dela os primeiros presentes, como sinal de proibição de que ela aceite outros pedidos posteriores ».

Além disso, no decorrer do rito, que diríamos ser a liturgia do *barláki*, esse mesmo consentimento é suficientemente expresso por atitudes e gestos litúrgicos que não consentem outra interpretação, como adiante se verá.

O consentimento dos noivos, no *barláki*, é algo parecido com o consentimento nos casamentos de príncipes na Europa.

II

12. « LITURGIA » DO *BARLÁKI*

Existe algum rito especial, na celebração do barláki, uma espécie de liturgia gentílica, inspirada na religião natural ?

Entre o povo simples dos nossos dias, ficou reduzido ao mínimo o rito que outrora solenizava o casamento gentílico ; e, sem isso, o homem e a mulher que se juntem são inexoravelmente estigmatizados com o ferrete da mancebia por todos, segundo a expressão tétum : *hola-málu iha li'ur* (juntaram-se fora de casa).

Com os *datos* (principais, nobres) e sobretudo com os *liurais*, ainda se executa com bastante rigor o rito completo que, pelo código tradicional, deve realizar-se em casa do noivo, quando o casamento é por *hafôli*, assistindo então ao acto, mas sem primacialidade, os *umane*.

A cerimónia, de elevado simbolismo e profundo sentido poético, desenvolve-se dentro das « rubricas » que vamos ver.

Cumpre-nos no entanto prevenir que o rito matrimonial do barláki não é inflexivelmente seguido em todas as regiões. Pelo contrário, apre-

senta variantes de reino para reino, de povo para povo. O que vamos aqui descrever é o que se pratica em Samoro, sem a intervenção dos *lúlic-na'in* (espécie de sacerdote gentílico, à letra « ídolo + dono », isto é, guardião de coisas sagradas). Dizemos sem a intervenção dos *lúlic-na'in*, porque o rito em que estes oficiam é diferente : nele é essencial a oblação de bétel e areca aos *lúlics* (coisas sagradas ou seres sagrados, objecto de culto). Este rito é mais raro. No outro, mais vulgar, apenas intervêm os velhos das duas famílias que contraem parentesco de *fetosá-umane*, entre si. É o que se vai descrever.

A noiva, vestindo o seu melhor *sabúlu* e enfeitada com as suas melhores jóias, fica sentada junto à lareira, rodeada de todos os membros da sua família, e ali aguarda o noivo que, trajando o seu melhor *tais* e usando os seus melhores adereços, para lá se dirige, acompanhado de todos os membros da família.

É da praxe que a comitiva do noivo leve uma segunda prenda e a carne e o arroz que se há-de gastar no banquete nupcial. Se a distância entre as duas casas implica uma viagem longa, manda o uso que a família da noiva ocorra aos seus futuros *fetosá* ou *feto-óan* com vinho, porcos e frangos assados e outra vitualha.

Uma vez todos em casa da noiva é que se desenrola a cerimónia que, por assim dizer, é a liturgia do casamento entre pagãos.

O noivo é convidado a ocupar o lugar reservado aos nubentes. Nesse momento, levanta-se a noiva da lareira e vai colocar-se ao lado do seu futuro marido, rodeados por toda a parentela dos dois lados. Diante dos nubentes estende-se uma esteira rendilhada nas margens, feita de folha de palmeira ou de *hedan* (pândano). Sentam-se ambos nela e todos os mais se sentam nos seus lugares igualmente. Procede-se, então, à oferta da segunda prenda, que se poderia denominar prenda nupcial, dos *feto-óan* aos seus *umane* (da família do noivo à família da noiva) e que consiste em : um *sabúlu*, uma *cabaia*, uma *lipa* e dinheiro, tudo acomodado numa espécie de saco de viagem que se chama *cohe-lálin*.

Ao apresentar a prenda, um velho *lia-na-'in* (orador ou narrador reconhecido) da comitiva do noivo dirige-se aos da casa da noiva, nestes termos :

Na'i ina, na'i ama sira, *Na'i ria, na'i sain,* *Na'i fêric, na'i catuas sira,*	Senhoras mães, senhores pais, Senhores cunhados, senhores primos, Senhoras anciãs, senhores anciãos,
Ami houssi lor mai, *Ami houssi bálu mai.* *Ami hôdi cohe hícu ida,* *Ami hôdi cohe lálin ida.*	Nós viemos lá de baixo, Nós viemos da outra banda, Trouxemos um saco de viagem, Trouxemos um bornal de viagem.

Lâhan la dun emanec,	A linha (com que se fizeram) é modesta,
Lâhan la dun di'ac :	A linha não é muito boa :
Hôdi mai lênu,	Para vir revelar,
Hôdi mai hatúdu	Para vir mostrar
Ba ámi rian sira,	Aois nossos cunhados,
Ba ámi sáin sira,	Aois nossos primos,
Ba ámi féton sira,	Às nossas primas,
Ba ámi inan sira;	Às nossas mães;
Tomatómac âtu hôdi mátan haré,	Para que todos vejam com seus olhos,
Tomatómac âtu hôdi tilun rona,	Para que todos oiçam com os seus ouvidos,
Átu tada hó málu,	Para nos conhecermos,
Átu hatene hó málu.	Para nos reconhecermos.
Ha'e be ámi rian sira,	Pois que os nossos cunhados,
Ámi sáin sira,	Os nossos primos,
Ámi féton sira,	As nossas primas,
Ámi inan sira	As nossas mães
Sei te'an cáric ona,	Terão já adivinhado talvez,
Sei bádan cáric ona	Terão já calculado porventura
Ámi rua, ámi tôlu sa,	Que nós dois, nós três
Iha lérec ne'e môlin,	Nos pomos a descoberto,
Iha lérec ne'e clés:	Sem intenções ocultas:
Fátuc la nêli,	Nem uma pedra nos oculta,
Ai la natau.	Nem uma árvore nos encobre.

A isto responde um *lia-na'in* da família da noiva :

Na'i inan, na'i áman sira, etc., etc.	Senhoras mães, senhores pais, etc., etc.
Loro ida ôhin,	Neste dia,
Uain ida ôhin,	Nesta data,
Tan óan-feto,	Por causa da filha,
Tan óan-mane,	Por causa do filho,
Ita súdin rua,	Nós, as duas pontas,
Ita róhan rua	Nós, as duas extremidades
Sôuru mútu málu,	Nos encontramos,
Líbur mútu málu.	Nos reunimos.
Ámi rian,	Os nossos cunhados,
Ámi sáin	Os nossos primos
Rôdi ona cohe lálin ida,	Trouxeram-nos já um saco de viagem,
Rôdi ona cohe hicu ida,	Trouxeram-nos já um bornal,
Rôdi mai lênu,	Para assim nos vir revelar,
Rôdi mai ratúdu,	Para assim nos vir mostrar,
Nôbu-nôbu átu tada ha'e	Para que todos o saibam,
Nôbu-nôbu átu ratene ha'e.	Para que assim todos sejam informados.

Oras ne'e nôbu-nôbu tada naha,	Neste momento, estão todos informados,
Nôbu-nôbu ratene naha:	Estão todos inteirados:
Cohe hícu ne'e,	Quer este saco,
Cohe lálin ne'e,	Quer este bornal
Átu láhan cmánec be,	Seja de bom fio,
Ámi la neca,	Nós não o rejeitamos,
Ámi la súit;	Nós não o recusamos;
Átu láhan át be,	Quer seja de fio inferior,
Ámi la neca,	Nós não o rejeitamos,
Ámi la súit.	Nós não o recusamos.
Sárac ita rua,	Basta que nós dois,
Ria nó ria,	Cunhado com cunhado,
Sáin nó sáin	Primo com primo
Mai líbur mútu málu,	Tenhamos vindo reunir-nos,
Mai sôuru mútu málu,	Tenhamos vindo encontrar-nos,
Hôdi hanéssan ita rua íbun,	Para levar a acordo as bocas de nós dois,
Hanéssan ita rua lían,	Harmonizar as vozes de nós dois,
Halo íbun naué,	Unir as bocas,
Lían naué;	Tornar unissonas as vozes (palavras);
Náha-ruma ita rua hôdi hassa'e ona oa-feto,	Para, em seguida, os dois colocarmos assim a filha,
Ita rua hôdi hatur ona oa-mane	Os dois sentarmos assim o filho
Ba fafata-róhan,	Nas extremidades da viga,
Ba ai-ldin tútun,	No cimo da árvore,
Átu rôdi raré nêtic,	Para que olhem solicitamente,
Ba cálan e ba lóron,	Quer de noite quer de dia,
Ita rua,	Por nós dois,
Ria nó ria,	Cunhado com cunhado,
Sáin nó sain,	Primo com primo,
Ba lêssu-mátan mnáruc,	Quando subirmos à porta alta,
Ba oda-fúan mnáruc;	Quando subirmos os degraus altos;
Naha-ruma ita hôdi hu is ba,	Assim, vamos seguidamente insuflar-lhes vida,
Hôdi hu súhan ba,	Insuflar-lhes espírito,
Halo sira íssin,	Fazendo-lhes o corpo,
Halo sira lólon	Tornando-lhes o organismo
Atu namata cmánecmánac,	Bem fresco (sem febre),
Atu malirin didi'ac;	Bem livre de maleitas;
Átu radíki nu'u málus,	Para que produzam rebentos como o bétel,
Atu rassare nu'u bua,	Para que florejem como a arequeira,
Radiki ralo ua'in,	Vergonteando em abundância,
Rassare ralo ua'in,	Florindo em quantidade,
Nanessa ué ne'e lan máran,	Sem se esgotarem, como esta água,
Nanessa áhi ne'e lan mate;	Sem se extinguirem, como este fogo;

Nalo hiban o nacônu,	Fazendo que tanto o talhão da várzea se encha
Nalo bátac o nacônu,	Como se replete o camalhão,
Rôdi tur nêtic ba ita súcun,	Para que habitem no nosso suco,
Tur nêtic ba ita ué-mátan,	Se fixem junto da nossa fonte (suco),
Rôdi bélar iha ita reinun,	Para que se propaguem no nosso reino,
Bélar iha ita rain.	Se multipliquem na nossa terra.

Seguidamente, uma anciã de mais prestígio na família da noiva coloca num *han-mátan* (tampa cónica, feita de folhas de palmeira, para cobrir pratos) duas folhas de bétel e dois bocados de areca seca e entrega-os ao ancião de mais destaque nas duas famílias. Este, por sua vez, apresenta as folhas de bétel e os bocados de areca a cada um dos anciãos presentes que, sem proferirem qualquer fórmula, sopram as mesmas folhas e a areca, como que para lhes insuflar uma virtude oculta. Prosseguindo, o oficiante emite um sopro sobre o *málus* e a *bua*, ao dirigir-se aos noivos nestes termos :

Ha'u cu is ba málus táhan ne'e,	Sopro estas folhas de bétel,
Cu is ba bua bálun ne'e,	Sopro estes bocados de areca,
Átu hôdi ba hafôti ba sira ruas,	Para lhos meter na boca a ambos,
Féton nó nán,	Irmã e irmão,
Cnuhas átu tun ba sira issin,	Para que o hálito lhes entre no corpo,
Is átu tun ba sira lólon	O sopro lhes penetre o organismo,
Átu lia hótar rai rai,	De sorte que nenhuma praga,
Ibun hótar rai rai,	Nenhuma boca praguenta
La cona ba sira,	Os atinja,
La ca'i ba sira;	Se lhes prenda;
Átu nanlele tiha,	Que fique suspensa,
Átu nanloin tiha,	Que se desprenda,
Nu'u túris cácun,	Como a vagem de túris (*cajanus indicus*).
Nu'u áhan cácun;	Como a casca de feijão;
Sira íssin átu cuér,	Para que seus corpos sejam sãos,
Sira lólon átu cuér,	Seus corpos tenham saúde,
Nu'u rai sêkin cmánec,	Como o bom terreno,
Nu'u rai-ten di'ac,	Como o apreciado nateiro,
Átu nu'u málus be rôdi radiki,	Para darem rebentos como o bétel,
Átu nu'u bua be rôdi rassare,	Para darem flor como a arequeira,
Táhan halo ua'in,	Enchendo-se de folhas,
Sáren halo ua'in,	Cobrindo-se de flores,
Halo hibam o nacônu ha'e,	Enchendo os talhões do arrozal,
Halo bátac o nacônu ha'e;	Repletando os camalhões de arroz;
Rôdi tur nêtic ba ita súcun,	Para habitarem no nosso suco,
Rôdi tur nêtic ba ita ué-mátan,	Se fixarem junto da nossa fonte (suco),
Rôdi bélar iha ita reinun,	Para que se propaguem no nosso suco,
Rôdi bélar iha ita rain.	Se multipliquem na nossa terra.

Finda esta espécie de fórmula consecratória, o ancião, de joelhos, mete-lhes na boca, a cada um dos nubentes, uma folha de bétel e um bocado de areca acabados de « consagrar », proferindo estas palavras :

Êmi rua símu ba málus táhan ne'e,	Recebei ambos estas folhas de bétel,
Êmi rua hola ba bua bálun ne'e,	Tomai os dois estes bocados de areca,
Cnuhas nó is átu tun ba imi issin,	Para vos penetrar o hálito e o sopro,
Tun ba imi lólon.	Vos entrar no corpo.

A fórmula prossegue ainda, repetindo as bênçãos e votos expressos na anterior, enquanto noivo e noiva mascam o bétel e a areca consagrados.

Esta é a primeira parte do « ritual » do matrimónio, seguindo-se-lhe o banquete nupcial que se pode dilatar por dias.

A segunda parte consta de uma libação e de uma exortação aos nubentes. Para a libação, o oficiante deita vinho num copinho a cada um dos nubentes, distribuindo o remanescente pelos anciãos presentes. Depois, faz aos recém-casados a seguinte exortação :

Iha lóron hirac ne'e,	Nestes dias,
Iha uain hirac ne'e,	Durante este tempo,
Ámi róhan rua,	Nós, as duas extremidades,
Ámi súdin rua	Nós, os dois lados
Souru mútu málu,	Reunimo-nos,
Halibur hamútuc,	Congregámo-nos,
Hôdi hassa'e ona êmi rua,	Para vos erguer aos dois,
Hôdi hatur ona êmi rua	Para vos instalar a ambos
Ba fafata róhan,	Nas extremidades da viga,
Ba ai lain tútun,	No cimo da árvore,
Halo êmi rua issi ida ona,	Tornando-vos um corpo único,
Halo êmi rua lolo ida ona;	Fazendo-vos aos dois um só corpo;
Oras ne'e, ámi, fêric nó catuas	Agora, nós, velhas e velhos
Átu húhi ona á,	Estamos para partir já,
Dada ona á,	Para já seguir viagem
Ba cbossa láran,	Para a horta,
Ba tua hun.	Para a sombra da tuaqueira.
Ne'e dúni ámi átu cabáhan hela,	Por isso, vamos deixar-vos um ensinamento,
Ámi átu hanourin hela	Dar-vos um conselho
Êmi rua, féton nó nan,	A vós, irmã e irmão,
Êmi rua átu tau lérec	Para que o escondais os dois
Ba êmi fuc láhan,	No cabelo,
Êmi rua átu sicat lérec	Para que o guardeis os dois
Ba êmi nosse dalas,	Na dobra do *tais,*
La'a hôdi hanoin nafátin,	Para que, em viagem, o mediteis sempre,
Tur hôdi hanoin beibeic.	Sentados, o considereis sempre.

Âmi fêric, âmi catuas,
Âmi ibun hanourin ida ne'e,
Âmi lian cabáhan ida ne'e:
Oras ne'e êmi rua issi ida ona,
Êmi rua lolo ida ona;
Sáran ona óe,
Sáran ona táli
Ba êmi rua líman,
Atu hôdi úcun málu,
Atu hanourin málu.

Ó mane, átu sa'e,
Kêssi nêtic ba ó fôli icun,
Atu tun,
Fútu nêtic ba ó tais ninin;
Má, labele maluha,
Mêmu, labele maluha.

Tá, môdi máhan,
Sossa,môdi mahúnuc.
Ba cálan, ba lóron,
Ó sei maré iha ne'e cmánec,
Ó sei báli iha ne'e moras.

Ó feto, ó sei malo mós nanu'u
Ba nia, mane,
Ó sei tuir nia,
Ó sei mala'a nia,
Iha lia ki'ic,
Iha liacbót.

Êmi rua sei hanoin tan,
Êmi rua sei hacbádan tan
Ha'ac êmi rua biti ida ona,
Êmi rua clúni ida ona,
Sassánan ida,san'-tácan ida;
Mór iha uma ida nia láran,
Tur iha cacúluc ida nia ocos;
Mane labele néon sêluc,
Feto labele néon sêluc.
Êmi rua, feto mane, hacsí'a cáric
málu,
Emi rua hacanas cáric málu,
Houri têmi êmi ca'ut,
Labele têmi êmi cnuc.
Êmi rua sei hamátan málu,
Halo cmnae-manec,
Sei haré málu,
Halo didi'ac;
Haré houssi mane nian

Nós, as velhas, nós, os velhos
Com a nossa boca vos ensinamos isto,
Com a nossa voz vos aconselhamos isto:
Agora já sois um corpo único, os dois,
Já sois, os dois, um só corpo;
Já vos entregámos a rota,
Já vos démos a corda
Para as mãos dos dois,
Para terdes autoridade um sobre o outro,
Para vos aconselhardes um ao outro.

Tu, ó homem, quando subires,
Ata-a à ponta do teu *langotim*,
Quando desceres,
Prende-a à extremidade do *tais*;
Quando comeres, não a esqueças,
Quando beberes, não a olvides.

Trabalha, para lhe dares uma sombra,
Mercadeja para a vestires.
Noite e dia,
Hás-de ver se (ela) passa bem,
Cuidarás se (ela) está doente.

Tu, mulher, farás o mesmo
Em relação a ele, homem,
Hás-de lhe obedecer,
Hás-de acompanhá-lo,
Em problemas somenos,
Em assuntos de monta.

Tereis ambos de pensar também,
Tereis ambos que considerar igualmente
Que já sois uma só esteira,
Que já sois um só travesseiro,
Uma panela, uma tampa;
Habitais um único lar,
Viveis sob o mesmo tecto;
O homem não pode pensar noutra,
A mulher não pode pensar noutro.
Se mulher e marido altercardes um com
o outro,
Se berrardes um para o outro,
Não nomeeis o vosso saco,
Nem o vosso ninho.
Tereis ambos que cuidar um do outro,
O melhor possível,
Tereis de vos dar
No melhor entendimento;
Cuidareis dos parentes do homem

To'o feto nian,	Até aos da mulher,
Haré houssi feto nian	Cuidareis dos da mulher
To'o mane nian;	Até aos do homem;
Haré nêtic ba lêssu-mátan mnáruc,	Ajudai-os a subir à porta alta,
Haré nêtic ba oda-fuan mnáruc,	Ajudai-os a subir os degraus altos,
Átu sira ibu hótar,	Para que a praga da sua boca,
Sira lia hótar,	A sua palavra praguenta,
Nu'u códoc,	Qual sarna,
Nu'u carui,	Qual urtiga,
La cona ba êmi,	Vos não atinjam,
La ca'i ba êmi,	Nem se vos prendam;
Átu nanlele tiha,	Se suspendam,
Átu nanloin tiha,	Se desprendam,
Nu'u túris cácun,	Como a vagem de *túris,*
Nu'u áhan cácun,	Como a casca de feijão,
Emi lolo átu cuér,	Para que os vossos corpos sejam lisos,
Emi issin átu cuér,	Os vossos corpos lisos
Nu'u cússi lólon,	Como a bilha,
Nu'u bican lólon,	Como o prato,
Nu'u húdi rai-tén,	Como a banana de boa terra,
Tôhu rai-tén,	Como a cana doce de boa terra,
Nu'u rai sêkin cmánec,	Como o bom terreno,
Nu'u rai-ten di'ac,	Como o apreciado nateiro,
Átu hadiki nu'u málus,	Para darem rebentos como o bétel,
Átu hassare nu'u bua,	Para florirem como a arequeira,
Dikin halo ua'in,	Enchendo-se de rebentos,
Sáren halo ua'in,	Cobrindo-se de flores,
Halo híban o cai nacônu ha'e,	Enchendo os talhões do arrozal,
Halo bátac o cai nacônu ha'e,	Repletando os camalhões de arroz,
Átu rôdi radau ita súcun,	Para manter o nosso suco,
Átu radau ita ué-mátan,	Para conservar a nossa fonte (suco),
Rôdi bélar iha ita reinun,	Propagando-se no nosso reino,
Rôdi bélar iha ita rain.	Multiplicando-se na nossa terra.

13. SIMBOLISMO

A cerimónia que se acaba de descrever é pletórica de simbolismo: nas figuras que intervêm, na « matéria » que se emprega, nos utensílios que se usam, no texto das fórmulas.

Protagonistas: o noivo e a noiva, ou, ao sabor timorense, a noiva e o noivo, que vão assumir, « pública e oficialmente », a responsabilidade, a missão de transmitirem a vida que receberam. Estão, por isso, sentados na mesma esteira.

Cinjindo-os, está a roda encanecida das *féric* e dos *catuas.* A estes cabe a função de lhes insuflar o *spiraculum vitae,* o « sopro de vida »

(Gen. 2,7), através das folhas de bétel e dos bocados de areca que lhes são introduzidos na boca. Com o « sopro vital », os *catuas*, que se crêem mais perto da origem da vida, transmitem igualmente aos nubentes a sabedoria das gerações passadas, compendiada na exortação final.

Neste rito de Samoro, Barique e Fatuberliu, desperta-nos particularmente a atenção uma curiosa « comunhão » nas « espécies consagradas » do *málus, bua* e vinho, pela qual se reforça e ratifica a união dos nubentes, em perfeita unidade matrimonial, e a união das duas « metades » *fetosá-umane*, representadas pelos anciãos e anciãs, dos dois lados, que, pelo rito, selam a sua aliança.

E porque a missão e função, que os nubentes assumem, os colocam no vértice em que passado e futuro se encontram numa linha indivisível, o ancião, que lhes fala e lhes oferece o bétel, a areca e o vinho, está diante deles, não em atitude vertical, mas genuflectido.

No início da crimónia, a noiva está sentada à lareira. É o lugar da mulher. Dali é convidada para se ir sentar ao lado do seu futuro marido, ambos numa mesma esteira.

Na lareira há lume aceso e uma panela com água. O fogo e a água : dois elementos que sempre intervieram em toda a vida do Homem na Terra ; deles despontará, no texto ritual, a linda comparação : « sem se esgotarem, como esta água, sem se extinguirem, como este fogo »[13]. Esta última comparação — sem se extinguirem, como este fogo — lembra-nos o voto que certos povos altaicos formulam à noiva : « Que o teu fogo jamais se extinga » ; ou o desabafo dos Buriates (povo altaico) quando se vêem sem descendência : « O fogo da minha lareira apagou-se »[14]; ou ainda esta praga dos caucasianos : « Que se extinga o fogo da tua lareira »[15].

Quanto à « matéria » que se emprega, há a salientar o bétel e a areca, dois símbolos de perenidade para o timorense como para outros povos o é a palmeira. É por isso que entram na contextura de umas quantas lendas sobre a origem da humanidade. Será também, por isso, que o timorense gasta quase tanta « masca » como o próprio alimento ?! ... Seja como for, a verdade é que é com *malus* e *bua* que ele recebe as visitas, passa as suas longas horas de cavaqueira durante o dia e sobretudo à roda de uma fogueira em noites de « bazar », ou outras reuniões nocturnas. É ainda com bétel e areca que ele aplaca

[13] Potanin, *Otcherki*, citado por Uno Harva, em *Les Représentations Religieuses des Peuples Altaïques*, Ed. francesa de Gallimard, Paris, 1959, p. 166.
[14] Potanin, *Otcherki*, citado por Uno Harva, *op. cit.*, p. 166.
[15] *Hristianskij*, citado por Uno Harva, *op. cit.*, p. 166.

as iras dos antepassados e dos *rai-na'in* (génios ou espíritos tutelares) nos sacrifícios que lhes oferece, como se se tratasse de qualquer coisa tirada do seu próprio ser.

Depois, o texto ritual, pejado de metaforismo oriental, cujo sentido se torna pertinente esclarecer, em função dos valores contidos no instituto do barláki. Percorramos as principais metáforas:

Hassa'e ba fafata róhan:	Colocar nas extremidades da viga: alusão aos casais de pássaros que frequentemente se vêem poisados nas casas, sobre os telhados; símbolo do lar constituído pelo homem e pela mulher.
Hatur ba ai lain tútun:	Instalar no cimo da árvore: alusão ao ninho das aves, colocado nas árvores, simbolizando o novo lar.
Haré ba lêssu mátan mnáru... oda-fuan mnáru:	Prestar atenção à porta alta e aos degraus altos: alusão às casas timores, construídas sobre estacas ou colunas, às quais se sobe por uma escada de bambu, cujas travessas são bastante distanciadas entre si, dificultando o acesso à porta, geralmente atada com uma corda. O dístico, que estamos interpretando, é uma recomendação aos nubentes para que auxiliem os parentes, sobretudo os idosos, nas necessidades da vida.
Hu is:	Insuflar o sopro vital: simbolismo alusivo ao *spiraculum vitae*, de cuja origem se crêem mais próximos os anciãos das duas famílias.
Issin namata, issin malirin:	Expressão tétum alusiva à ausência de febre, que aqui simboliza toda a espécie de enfermidade.
Málus nó bua:	Bétel e areca: símbolos de perenidade, de unidade e indissolubilidade do matrimónio, pois que a folha de bétel e o bocado de areca, uma vez mascados, tornam-se uma pasta única, produzindo saliva encarniçada, da cor do sangue que o novo casal deve transmitir à sua descendência.

Híban ... bátac nacônu : Talhões ... camalhões cheios: alusão metafórica à fecundidade, prole numerosa.

Ué mátan : Expressão clássica, sinónima de «terra natal».

Nanlele ... nanloin, nu'u
Túris cácun, áhan cácun : Que se soltem, se desprendam, como a vagem seca de *túris* e a casca de feijão se solta e se separa do grão. Alusão ao voto de que as pragas e as maldições proferidas contra os noivos os não afectem.

Issin cuér : O corpo liso, são, sem ferimentos, sem sinais de qualquer doença; liso «como a bilha», sem asperezas «como o prato», que não apresenta rachas nem desbeiçadelas.

Tau iha fuc láhan;
Sicat iha nosse dalas;
La'a hôdi hanoin nafátin,
Tur hôti hanoin beibeic : Guardar no cabelo e esconder nas dobras da *lipa* ou do *tais*: alusão ao costume de a mulher nativa cravar no cabelo a longa haste dos alfinetes do cabelo, com que segura o carrapicho e se adorna, e ao hábito de o homem timor guardar nas dobras da *lipa* pequenas moedas e outros objectos. Devem ambos guardar assim os ensinamentos que recebem dos velhos, «quer em viagem quer em casa». Comparem-se estas exortações com a seguinte passagem do Deutereunómio, VI,7,8: «Meditá-los-ás quer em tua casa quer em viagem ... Atá-los-ás, como símbolo, no teu braço e usá-los-ás como um frontal entre os teus olhos.

Sáran óe ..., sáran táli : Entregar a rota ..., entregar a corda: alusão ao mando simbolizado na «rota», confiada ao homem; alusão à obediência e sujeição que lhe deve a mulher, simbolizadas na «corda» com que a prende a si.

Sa'e, kêssi ba fóli ícun;
Tun, fútu ba tais nínin : Subindo, ata-a à ponta do teu *langotim*; Descendo, ata-a à ponta do teu *tais*. Trata-se de expressões alusivas ao costume de o timor, quando sobe

às árvores sobretudo, atar ao corpo a ponta do *langotim* ou do *tais*, para ter os movimentos mais livres, ficando o *langotim* e o *tais* a fazer um todo único com o corpo que os usa, nessas ocasiões, quase exclusivamente para cobrir as partes pudendas. Ambas as expressões têm sentido metafórico alusivo à unidade do matrimónio e querem dizer: tanto na prosperidade (*sa'e*, «subindo») como na adversidade (*tun*, «descendo») deve o homem ter a mesma mulher que seja a única a conhecê-lo (como a ponta do *langotim* ou do *tais*).

Mâ, labele haluha;
Mêmu, labele halúha:

Quer comas, quer bebas, não te esqueças da tua mulher: alusão à comunhão de bens, mais concretamente, à comunhão de mesa e ao dever de prover ao sustento da mulher e de toda a descendência dos dois.

Tá, môdi máhan;
Sossa, môdi mahúnuc:

Expressões alusivas ao dever que impende sobre o marido de prover à habitação e sustento da família.

Maré ne'e cmánec;
Maré ne'e moras:

Conselhos alusivos ao dever de o homem velar pela saúde da mulher e dos filhos.

Mala'a nia iha lia ki'ic,
iha lia cbot:

Exortação à mulher para que acompanhe sempre o marido, em todas as vicissitudes da vida.

Bíti ida, clúni ida:

Uma só esteira, um só travesseiro: alusão à comunhão de toro.

Sassánan ida, san'-mátan ida:

Cada panela a sua tampa: alusão à unidade do matrimónio. O sentido é: cada panela a sua tampa, cada mulher o seu marido.

Hôuri têmi êmi ca'ut;
Labele têmi êmi cnuc:

Não nomear o vosso «saco», não nomear o vosso «ninho»: expressões metafóricas, alusivas às partes pudendas da mulher (*ca'ut*, «saco») e do homem (*cnuc*, «ninho»). O sentido é: que não devem proferir obscenida-

des atentatórias da veneração devida aos ascendentes varões e fêmeas de um e outro, como é vício inveterado entre os indígenas. Não se estranhe o sentido ideográfico de «ninho» referente ao ramo varonil, pois oculta a ideia da bolsa com os testículos, no homem.

14. *DÁHUR FUC, LIKI FUC*

Num casamento entre príncipe e princesa, as negociações do *hafôli liurai feto* (« compra » de uma princesa) terminam com o rito de *dáhur fuc* (espalhar o cabelo) ou *liki fuc* (agitar o cabelo). Este rito consiste no seguinte : ao chegar aos limites que separam o seu reino de origem do seu novo reino pelo casamento, a princesa senta-se, com os cabelos soltos, numa esteira estendida no chão, em território dos seus futuros *fetosá*, mas de costas para as terras da sua origem, enquanto uma *dato feto* (mulher da nobreza), a principal do lado do seu pretendente, lhe passa pela cabeça, à guisa de pente, uma « lua » ou meia « lua » de oiro, oferecida pelos *preneurs de femme*. Depois de roçar com a jóia a cabeça da princesa, a cortesã que o fez deixa cair a mesma jóia no chão, mas do lado dos *donneurs de femme*. Estes apanham esta última prenda do *hafôli* e levam-na para a casa real dos *umane*, seguindo a princesa-noiva para a corte dos seus futuros sogros, onde deve decorrer a cerimónia nupcial propriamente dita. À sua chegada, um cortesão, genuflectido, de um lado, oferece-lhe a coxa, do lado livre, onde ela se apoia, à maneira de degrau, para subir para o interior da *sárin* (palácio real).

É a todo este cerimonial do *dáhur* ou *liki fuc* e do *cne'an* (genuflectir) que se referem o seguinte *dôlin* (composição poética de carácter narrativo) e o *malácar* (pequeno poema que costuma fechar um *dôlin*), com que termina :

Matêtu háni, mola rua rua,
Madi'a háni, mola rua rua.

Mola Laculó Na'in, dada mó mai,
Mola Licassán Na'in, dada mó mai.

Mó mai sa, liki fuc an ona,
Mó mai sa, dáhur fuc an ona.

Sa dáhur fuc è, tiha samara[16].
Sa liki fuc è, soe samara.

Soe samara úlu cmúrac ba rai,
Tiha samara úlu cmúrac ba rai.

Endireita o laço, apanha uma das duas,
Prepara o laço, alcança uma das duas.

Se obtiveres a mão da princesa de Laculó, conduze-a para cá,
Se conseguires a mão da princesa de Licassán, acompanha-a para cá.

Ao vires com ela, espalha-lhe logo o cabelo,
Ao vires com ela, agita-lhe logo o cabelo.

Quando lhe agitares o cabelo, deita a «lua»,
Quando lhe espalhares o cabelo, lança a «lua».

Lança-a da real cabeça para o chão,
Deita-a da real cabeça para o chão.

Este *dôlin*, em que o *liurai* Bertícau Camêli dá instruções ao chefe da sua embaixada, é seguido, como mandam as regras da poesia oral tétum, deste *malácar*:

Aruc bera la bera,
Bertiku Camêli,
Tara tiha Builúruc,
Cne'an ba rai rôdi
Sa'e sárin uma
Láran Ladiki.

Aruc ha'u Ladiki
Cá messa ba lámac
Dikin côdi cadiki
Rai Ladiki.

Poderoso ou não,
Eu, Bertíku Camêli,
Obtida a mão da princesa Builúruc,
Ordenei (aos meus servos) que, genuflectidos,
A façam subir para o interior
Do paço real de Ladíki.

Eu, senhor de Ladíki,
Só como em folha tenra de bananeira[17]
Para garantir descendência
Ao trono de Ladíki.

---

[16] *Samara* significa cabelo. Mas aqui, por força duma metonímia, é tomado por *bélac méan* (lua de oiro) ou *caibauc* (crescente de oiro com que se enfeita a cabeça).

[17] Alusão ao costume indígena de comer em folha de bananeira, quando em viagem. Neste *malácar*, significa a juventude da princesa.

15. FORMAS DE TRATAMENTO FAMILIAR

A partir da « consanguinidade » e da « afinidade » várias formas de tratamento familiar se adoptam entre aqueles que entre si se relacionam num ou noutro aspecto. Damos aqui as várias expressões tétum que traduzem essas formas de tratamento.

Avô é *am'-túac*; avó, *in'-bei* ou *in'-tei*. Pai é *áman, apai*; *mãe*: *ínan, in'au*. Se há filhos no casal, quando se fala ao pai, diz-se primeiro o nome do filho ou da filha mais velha, ou melhor, diz-se o nome do filho primogénito, varão ou fêmea, e acrescenta-se *áman* ou *ama*. Assim, se o primogénito se chama Mau-Bere, diz-se: Bere *áman*, isto é, o pai de Bere. A mesma regra se aplica ao tratamento aplicado à mãe. Filho (*óan mane*) e filha (*óan feto*), são tratados pelos pais por *ca*.

Os irmãos tratam-se por *maun-álin*. Os mais velhos são *maun* ou *bou* para os mais novos, e estes são *áli* para aqueles. O irmão mais velho é *mau-bót* ou *mau-boco*; o do meio é *mau-cláran*; e o mais novo *ma'-ícu*. As irmãs são *bi-áli* entre si. As mais velhas são *bi* e as mais novas *álic-óan*.

Os irmãos tratam as irmãs por *féton*. As mais velhas são tratadas por *bi*, as mais novas por *áli* e a mais nova por *álic-óan*. O tratamento de irmãs para irmãos é *nan*.

As mulheres de irmãos tratam as irmãs destes por *cá'an* ou *fóen*; os maridos de irmãs chamam aos irmãos destas *ria* ou *rían*.

Os concunhados são *mane-málu*; as concunhadas *feto-málu*, entre si.

Os filhos de dois irmãos varões são simplesmente *maun-álin* ou *mane maun-álin* entre si.

Os primos cruzados tratam-se por *ria* ou *rían* ou *sáin*. Porém as filhas de um tio paterno são *féton*, ao passo que os filhos de um tio paterno são *nan*. Além disso, um rapaz e uma rapariga primos cruzados são entre si *ássu-lácan* ou *ássu-ran* ou ainda *áhi-sáun*. Tenham-se igualmente presentes as expressões *taláin, tunanga* e *hassa'en nia* alusivas ao parentesco entre um rapaz e as filhas de uma tia paterna.

Para os filhos de irmãos o tio paterno mais velho é *am'-ua'ic*, o do meio é *am'-cláran* e o mais novo é *am'-ícu*. Quanto às tias, usam-se os mesmos tratamentos, substituindo-se apenas o elemento *am'* por *in'*. Além disso, há o tratamento de *ki'in* ou *ki'i* dado à mulher de um tio materno e o de *tuan* aos tios

O marido é *la'en*, a esposa *fén*; o sogro é *bánin mane*, a sogra *bánin feto*. Finalmente temos os vocábulos *mane-foun* e *feto-foun* para designar genro e nora respectivamente.

16. INFLUÊNCIA CRISTÃ E PORTUGUESA

Na « liturgia » do barlaque descobrem-se, sem esforço, vocábulos importados do português para o tétum. Assim temos : *neca* (de negar), *mór* (de morar), *reinun* (de reino).

Também se surpreendem expressões e acções que parecem denunciar influência cristã, através das missões católicas. As expressões : *Nu'u rai sêkin* ; *nu'u rai-tén* (como terras de aluvião, como nateiros) lembram o texto bíblico : « Det tibi Deus ... de pinguedine terrae » (« Deus te dê ... da 'gordura' da terra », Gen., 27,28). Talvez também estoutra : *Emi rua issin ida ona, lolo ida ona* (« vós dois sois já um só corpo, um só tronco »), seja um decalque do versículo do Génesis : « Erunt duo in carne una » (e os dois serão uma só carne), Gen., 2,24.

Quanto à « comunhão » do bétel e da areca que o ancião oficiante dá aos noivos, não deixa de nos invadir o espírito uma ligeira suspeita de inspiração da comunhão eucarística dos cristãos.

Idêntica suspeita de influência cristã emerge do facto de o mesmo ancião oficiante se ajoelhar diante dos noivos ...

Entre os povos da zona de Samoro, Barique e Fatuberliu, a genuflexão era usada só na corte, quando um *ata* (servo) oferecia ao *liurai* o material da masca ou vinho, água ou alguma iguaria ou mesmo qualquer outra coisa. A genuflexão simples (só de um joelho) também se usava, quando o *ata* oferecia o joelho erecto ao *liurai* para este se apoiar, ao montar a cavalo. Como atitude ritual, afigura-se ser cópia de cerimónias cristãs. A menos que se prefira ver neste gesto da « liturgia » do barlaque uma influência malaia, mais de acordo com a índole áulica das genuflexões extralitúrgicas acima referidas. Citando Skeat, Lord Raglan escreve :

> « Na Malaia, a cerimónia do casamento, mesmo quando celebrada nas classes mais pobres, mostra que os dois contraentes são tratados com honras de soberanos, isto é, como seres humanos sagrados ... O noivo e a noiva são, na realidade, tratados por Raja Sari (soberanos de um dia), e é uma tradição cheia de requinte que, durante o seu reinado de um dia, nenhuma ordem sua pode ser desacatada. » [18].

Tornando à influência cristã nos costumes pagãos da zona que estamos estudando, que dizer do alto padrão moral que se surpreende no código do barlaque? ... Não será também isso um reflexo da mis-

[18] Lord Raglan, *The Temple and the House*, Routledge and Kegan Paul, London, edição de 1964, p. 108.

sionação operada aí, desde os missionários dominicanos e jesuítas até tempos mais recentes? ... Influência certamente que a houve. Mas até que ponto? ... Após uma acção missionária e uma presença euro-cristã, de mais de 400 anos, em Timor, necessariamente se há-de reconhecer que é extremamente difícil recorrer o veio de influência que daí veio para a cultura timorense, mensurando-lhe, com segurança apodítica, toda a profundidade e extenção que poderá ter atingido. Sobretudo, se se atentar em que muito pouco existe escrito sobre usos e costumes timorenses, de épocas de fraca influência cristã, ainda menos de épocas anteriores a essa influência.

Apêndice I

O BARLAQUE E O PENSAMENTO DA IGREJA

O pensamento da Igreja sobre o casamento gentílico, em geral, está compendiado nas respostas e instruções, que a seguir transcreveremos, emanadas de Roma.

A Sagrada Congregação de Propaganda Fide, em documento de Setembro de 1821, declara peremptoriamente:

> «... Os príncipes seculares, quer fiéis quer infiéis, têm pleníssimo poder sobre o matrimónio dos seus súbditos infiéis, de tal forma que os impedimentos por eles estabelecidos, que não contrariem o direito natural ou o direito positivo divino, anulam absolutamente tais matrimónios, não só nos efeitos civis, senão também no próprio vínculo conjugal ...; e o que, neste caso, se diz da lei de um príncipe secular, ENTENDE-SE IGUALMENTE DO COSTUME LEGITIMO, que adquiriu força de lei para os súbditos infiéis.»[19].

Em 22 de Agosto de 1860, declarava o Santo Ofício:

> «O matrimónio permanece válido e firme, todas as vezes que um sinal ou as cerimónias havidas perante testemunhas suficientemente exprimem, no conceito geral da região, o mútuo consentimento actual dos nubentes.»[20].

[19] Citado por Felix M. Cappello, *De Sacramentis*, Marietti, Taurini-Romae, 1950, Vol. V: «De Matrimonio», p. 74, n. 8.

[20] Citado por de Reeper, *op. cit.*, pp. 230, 231.

Já em documento da Sagrada Congregação de Propaganda Fide, do ano de 1659, se lia esta instrução:

> « Tenha-se grande cuidado em não os (aos pagãos) levar a mudar os seus ritos, usos e costumes, quando claramente se veja que não contrariam a religião nem os bons costumes. » [21].

Vejamos em que medida são aplicáveis ao caso de Timor estas normas gerais traçadas pela Santa Sé. Para maior clareza, trataremos distintamente os aspectos mais importantes do « barláki »: 1) o *fôlin* do casamento gentílico timorense; 2) o consentimento que nele intervém; 3) os impedimentos que podem obstar à sua celebração; 4) o rito que o soleniza; 5) as suas qualidades essenciais.

1) *Fôlin*

Em certas dioceses da África negra, as exorbitâncias do alambamento (espécie de barlaque praticado em África) chegaram a tal ponto que a grande maioria dos rapazes e raparigas, em idade núbil, se viam na necessidade de desistirem do casamento legítimo para se refugiarem no concubinato. Tal situação obrigou o episcopado africano dessas mesmas dioceses a fulminar excomunhão contra os responsáveis desta espécie de tirania do alambamento, que é, por definição, preço da noiva.

Será o « barláki » timorense o mesmo que o alambamento africano? Podemos já avançar que não, por aquilo que já atrás se expôs e pelo que adiante acrescentaremos.

O « barláki » timorense não parece menos legítimo que o *môhar* dos hebreus mencionado em várias passagens do Antigo Testamento (Gen. XXIV, 53; XXIX, 18; XXX, 15; Exod. XXII, 16,17). Ora vejamos o que sobre o *môhar* nos diz o autorizado comentarista Albert Clamer:

> « L'hébreu MÔHAR est difficile à définir. Ce n'est ni un prix d'achat ni une dot, mais un des éléments du système de compensation qui consacre, dans un mariage, l'union des deux familles. » [22].

---

[21] Citado por de Reeper, *op. cit.*, p. 231.

[22] Albert Clamer, *La Sainte Bible*, Tome I, 2e partie: Exode, Paris-VI, Letouzey et Ané, Editeurs, 1956, p. 200.

E mais adiante, acrescenta :

« Le Môhar peut prendre la forme de services rendus par le fiancé à sa belle-famille, ainsi Jacob dans la maison de Laban. Il apparaît moins comme la contre partie en argent de la valeur supposée de la femme que comme l'instrument légal du lien qui se crée entre les deux maisons. »[23].

Assim, tanto o « barláki » timorense como o *môhar* hebreu tomam aspectos novos que os distinguem nitidamente do alambamento africano ou ainda do *môhar* praticado pelos maometanos, um e outro, verdadeiros preços da noiva.

Na prática, o comportamento mais indicado é o da tolerância, logo que não se trate claramente de alguma forma de tirania do « barlaqueamento » que tolha o direito natural. É neste sentido que se pronuncia o conhecido canonista J. de Reeper :

« Experience has taught us that any interference by the ecclesiastical authorities in the matter of the bride-price is strongly resented by the heathens (and often not less by our own faithful) as interference in matters which do not belong to the priest's domain and by Catholics as placing them in a disadvantageous position relative to the heathens ... No hard and fast rule can be laid down concerning the importance of bride-price. Per se it is not against the natural law and, as long as it remains within reasonable bounds, it can be considered as positive proof that a valid customary marriage (suppositis supponendis) has been contracted, but from its absence one cannot assume the invalidity of the marriage. On account of its traditional nature and its stabilizing effect of native marriages, it can also be tolerated in a moderate form among Catholics. »[24].

2) *Consentimento*

O consentimento de que aqui se trata é o consentimento propriamente dito ou estritamente matrimonial, aquele do qual depende a validade do casamento. Tal consentimento, para ser eficaz, terá que ser : a) genuíno, e não fictício ; b) livre, e não coagido ; c) mútuo, por isso mesmo que se trata de um contrato bilateral, entre duas pessoas,

---

[23] Idem, *ibid.*

[24] J. de Reeper, *op. cit.*, pp. 237, 238.

homem e mulher; d) manifestado por sinais externos, uma vez que se trata de um contrato social.

Dada a grande interferência que os pais e tutores costumam ter no « barláki », pode pôr-se a pergunta: até que ponto permanece eficaz o consentimento dos nubentes e, portanto, válido o seu casamento?

Isto leva-nos a tratar dos casamentos forçados. Neste campo, é aplicável ao casamento gentílico a doutrina do cân. 1087 do C.D.C., § 1.º:

> « Invalidum quoque est matrimonium initum ob vim vel metum gravem ab extrinseco et iniuste incussum, a quo ut quis se liberet, eligere cogatur matrimonium. »

Esta declaração é completada pelo § 2.º do mesmo cânone:

> « Nullus alius metus, etiamsi det causam contractui matrimonii, nullitatem secumfert. »

Admitindo-se que a influência exercida pelos pais ou tutores na vontade dos nubentes produz nestes um medo reverencial que os leva a contrairem o casamento por aqueles combinado, procuremos saber se tal medo é sempre suficientemente grave e injustamente incutido, para invalidar o casamento.

Para ser eficazmente grave e injusto, « o medo reverencial — diz de Reeper —, deve ser acompanhado de sérias ameaças, por exemplo de deserdamento, ou acompanhado do despimento das roupas, maus tratos e violência »[25].

O tribunal da Sagrada Rota, num caso de 2 de Junho de 1911, citando, com aprovação, Sánchez, declara que « a contínua indignação de um pai interfere, só por si, de tal forma na liberdade de um filho ou filha que, em direito, é considerado inexistente o consentimento no matrimónio »[26].

Tudo o que acabamos de transcrever e expôr deve entrar em consideração, para, em casos concretos, se poder aferir do grau do medo reverencial que possa exercer o seu influxo na vontade dos contraentes. De um modo geral, pode talvez dizer-se que raramente se verifica no barlaque uma coacção tão eficazmente injusta e grave que possa anular o verdadeiro consentimento, exigido no casamento válido.

Quanto ao consentimento dos pais ou tutores no matrimónio dos

---

[25] J. de Reeper, *op. cit.*, p. 224.
[26] Idem, *ibid.*, citando Woywod.

seus filhos ou tutorados, é certo que não é condição de validade do mesmo matrimónio, como se infere desta declaração de Inocêncio III, datada de 15 de Julho de 1198 : «Sufficiat ad matrimonium solus consensus de quorum quarumque coniunctionibus agitur» (Denz. n. 404).

Resta-nos dizer uma palavra sobre a exteriorização do consentimento matrimonial no barlaque. Pelo que se descreveu na «Liturgia do Barlaque», podemos afirmar que o consentimento dos nubentes é, no «barláki», suficientemente manifestado para não suscitar dúvidas acerca da sua existência. O facto de um e outro manifestarem, antes e depois das negociações do *fôlin*, o seu consentimento aos pais e o renovarem, no gesto de se sentarem ambos na mesma esteira, a eles reservada, e mascarem as simbólicas folhas de bétel e os dois bocados de areca que o ancião lhes oferece no *han-tácan*, é bastante para se provar aquele seu consentimento.

3) *Impedimentos*

Vimos atrás que o «costume legítimo, que adquiriu força de lei para súbditos infiéis», pode impôr impedimentos ao casamento gentílico, desde que estes não contrariem o direito natural ou o direito positivo divino.

Por outro lado, sabemos que o direito costumeiro timorense da zona de Samoro, Barique e Fatuberliu, que estamos analisando, só impõe os impedimentos de consanguinidade, afinidade, quase-consanguinidade pelo pacto de sangue e de adopção ; no de consanguinidade, em toda a linha recta e na linha colateral, até ao terceiro grau, entre descendentes de dois irmãos (varões) ou de duas irmãs ; no de afinidade, em toda a linha recta contraída ou adoptada (pelo casamento) e, na linha colateral, até ao terceiro grau, entre varões do lado da mulher e fêmeas do lado do marido ; no de adopção, entre o adoptado e as fêmeas da sua metade de origem, e entre a adoptada e os varões da sua metade de origem ; no de quase-consanguinidade (pelo pacto de sangue), entre qualquer dos participantes e as fêmeas da família dos restantes.

Será qualquer destes impedimentos contrário ao direito natural ou direito positivo divino ? Poderá subsistir alguma dúvida quanto ao impedimento resultante do pacto de sangue. Quanto aos restantes, respondemos que não colidem com o direito natural nem com o direito positivo divino. Logo, pela declaração, acima citada, da Sagrada Con-

gregação de Propaganda Fide, esses impedimentos « obrigam » em relação aos infiéis da zona em questão.

Quanto à sua razão de ser, percebe-se, neste sistema de impedimentos, a preocupação de um alargamento do círculo de consanguinidade, pela redução, ao mínimo, de casamentos entre consanguíneos. Com efeito, das três possibilidades de casamentos consanguíneos (entre descendentes de dois irmãos varões; entre descendentes de duas irmãs; entre descendentes de alguém e os de sua irmã), apenas a terceira hipótese é consentida pelo direito costumeiro timorense que estudamos. Pressente-se nisto o instinto de conservação e propagação da espécie (um dos dois fins primários do matrimónio), através de uma forma legal de expansão bio-social. Não deixa de estar também subjacente a tudo isto uma preocupação de natureza económica, fácil de adivinhar.

4) *Rito*

Passemos à análise da cerimónia ou rito que soleniza o « barláki », como casamento gentílico legítimo. O objectivo da nossa análise é saber: a) qual é a parte essencial desse rito, aquela da qual depende a validade do matrimónio em causa; b) se tem algum carácter sagrado esse rito, quando executado pelos anciãos, sem a intervenção dos *lúlic-na'ins*.

a) Prevenimos já que é assaz complexo precisar em que consiste a essência de todo o rito matrimonial gentílico, conforme atrás o deixámos descrito. Sabemos, no entanto, que, no sentir unânime dos povos da região estudada, há um mínimo desse rito que se considera imprescindível para que qualquer união matrimonial se não repute contraída *iha li'ur* (à margem do direito costumeiro), consoante se viu acima. Mas qual será esse mínimo? ...

Recordemos a doutrina do Santo Ofício, na Instrução de 22 de Agosto de 1860, já atrás transcrita:

> « Matrimonium validum ac firmum consistere quoties nutus VEL ceremoniae coram testibus praestitae, iuxta communem regionis existimationem mutuum sponsorum de praesenti consensum sufficienter exprimunt. »

Comentando este texto da Instrução, escreve J. de Reeper:

> « Notice well that here the word VEL has been used, making it clear that the mutual consent can consist in one or other gesture or in the ceremonies. Not necessarily, therefore, and not exclusively in the ceremonies. » [27].

De qualquer forma, porém, o consenso comum dos povos da região em causa é tomado como padrão (« iuxta communem regionis existimationem ») do aferimento da eficácia da expressão da vontade mútua dos contraentes. Ora, sabemos, por inquirições feitas na zona estudada, que, no sentir comum dos respectivos povos, não se considera legalmente manifestado o mútuo consentimento dos nubentes, se o não for através de uma determinada solenidade, imposta pelo direito consuetudinário timorense que, por força dos artigos 1.º e 2.º do Decreto n.º 43.897, de 6 de Setembro de 1961, do Governo Português, adquiriu foros de lei, segundo doutrina da Igreja, já oportunamente exposta, isto é, que « os príncipes seculares, quer fiéis quer infiéis, têm plenissimo poder sobre o matrimónio dos seus súbditos infiéis ».

A ausência desta manifestação legal do consentimento mútuo dos contraentes coloca a união matrimonial gentílica fora da lei (*iha li'ur*), isto é, torna-a sem validade. É aqui que reside o nó do problema, e vamos tentar resolvê-lo através da análise da expressão tétum *hola malu iha li'ur*, cuja versão portuguesa se deu já mais atrás.

Esta expressão soa quase o mesmo que estoutra: *Hola malu iha ai-laran* (acasalaram-se no mato, por mero ímpeto físio-passional). Uma e outra são cruamente indicativas de ilegitimidade. Ora, tanto *li'ur* como *ai-laran* [28] contrapõem-se a *uma-laran* (dentro de casa; em casa; Fig.: dentro da lei; com reconhecimento da sociedade tribal). Paralelas a estas expressões usam-se também estoutras: *Houssi oin* (pela frente; perante os anciãos) e *houssi côtuc* (por trás; sem testemunhas reconhecidas).

Entende-se, assim, que, para a validade do barlaque, como casamento costumeiro entre pagãos, se requer a presença dos anciãos que são, a bem dizer, o *oin* (o rosto) da sociedade tribal timorense. E isto está de harmonia com o conceito matrimonial timorense, conceito aliás legítimo, que define o casamento como contrato bilateral, implicitamente social.

---

[27] J. de Reeper, *op. cit.*, p. 231.

[28] Compare-se a expressão tétum: *ai-laran* com a *expresão* tikopia: *tama ite ara*, «child from the path» (R. Firth, *We, The Tikopia*, segunda ed. 1957, p. 528).

De sorte que, tida em conta a instabilidade das cerimónias ou ritos que acompanham o « barláki », e admitindo, por outro lado, o que é estritamente imprescindível para a validade do conjúgio, segundo o que se acaba de ver, podemos já assentar um critério : para a validade do casamento gentílico timorense requere-se, como forma, *que o mútuo consentimento dos nubentes se manifeste*, de praesenti, *perante os anciãos* reconhecidos pelas famílias « dos contraentes, quer o referido consentimento se produza por um gesto quer por palavras quer ainda através de cerimónias ou ritos ».

Este é também o critério adoptado pelos missionários católicos que labutam no sul da ilha de Nias (a oeste da ilha de Samatra), em relação aos casamentos gentílicos ali celebrados. Assim o diz Guido de Vet :

> « Un mariage célébré en présence des SI'ILAS [conselheiros ou anciãos] des deux parties est considéré comme légal par la communauté villageoise. Même pour l'Eglise, nous nous en rapportions au fait de leur présence pour juger de la validité juridique d'un mariage païen. »[29].

Assim, no rito que ficou atrás descrito, julgamos que seria suficiente para a validade do « barláki »-casamento o facto de, na presença dos velhos, se levantar a noiva da lareira e vir sentar-se ao lado do noivo, ou o mascarem simultaneamente, cada um uma das duas folhas de bétel e um dos dois bocados de areca insuflados pelos anciãos e colocados no *han-matan*, desde que nenhum outro sinal desmentisse claramente o seu assentimento interior.

b) Vejamos agora se, no referido rito, aflora alguma característica religiosa, suficientemente indicativa de um propósito de culto religioso. Não se depara, em toda a sua sequência, nenhuma invocação a poderes ou forças preternaturais, a espíritos de antepassados, a génios tutelares. Não se utiliza nele ídolo ou qualquer objecto que envolva sentido religioso ou supersticioso. Nem tão-pouco oficia nele qualquer *lúlic-na'in*. O único acto que pode, de algum modo, despertar dúvidas sobre o seu sentido mágico é a insuflação dos velhos no material da « masca » a oferecer aos nubentes. Tratar-se-á de um gesto ou acto religioso, particularmente no caso do velho-oficiante ou presidente do rito ? ...

---

[29] Guido de Vet, O.F.M. Cap., em *Ethnologie Religieuse-Afrique-Oceanie*-XIV, Romae, 1964, pp. 75, 76.

Certamente que, *per se*, a insuflação é, como a genuflexão, como o ósculo, como qualquer outro sinal, para exteriorizar uma intenção, um sentimento. Pode apenas ser a expressão de um voto ou desejo, a que se não considera ligada nenhuma eficácia, de carácter mágico ou preternatural, embora se faça acompanhar de certas fórmulas convencionais ou tradicionais. Dizemos *per se*, porquanto as palavras que, no rito do « barláki », acompanham a insuflação do « velho », atraiçoam uma intenção imediata, como que « sacramental » sobre o *malus* e o *bua*.

Na prática, haverá que se ter em conta a verdadeira intenção da pessoa ou pessoas que insuflam, para se poder, com relativa segurança, afirmar se há ou não acto supersticioso. Se, portanto, alguém produzisse a insuflação ritual, acompanhada da respectiva fórmula, acima reproduzida, mas declarasse não ter nisso mais que um simples meio ou sinal de exprimir bons desejos ou votos, sem intenção mágica ou preternatural, poderia permitir-se em certas circunstâncias, e, dentro de certas cautelas, aos próprios catecúmenos o rito do «barlaque».

É neste sentido que se deve interpretar a Instrução da Sagrada Congregação de Propaganda Fide, de 1659, que já citámos no início deste apêndice : « Tenha-se grande cuidado em não os levar a mudar os seus ritos, costumes e usos, quando claramente se vê que não são contra a religião ou os bons costumes ».

A propósito, transcrevemos mais uma vez o canonista J. de Reeper :

> « When catechumens wish to marry and cannot possibly defer the marriage until after baptism («qui maxima urgentur necessitate inter se quamprimum et iuxta ritum gentilium contrahendi») the missionary could allow them to go through the customary, civil ceremonies, «praetermissis sollicite caeremoniis idolatricis». Such a marriage would be, positis ponendis, a valid pagan marriage, «matrimonium legitimum». After their baptism the couple should receive the nuptial blessing.» [30].

5) *Qualidades essenciais*

Depois de tudo o que se ventilou, no presente trabalho, perguntemos : estarão suficientemente respeitadas, no « barláki », as qualidades essenciais do verdadeiro matrimónio : Unidade e indissolubilidade ?

A resposta será : *sim*.

A unidade está bem expressa na unidade da esteira, onde ambos os nubentes se sentam durante a cerimónia. O mesmo se dá no *malus*

[30] J. de Reeper, *op. cit.*, pp. 226, 227.

e *bua* do ritual. Confirmam-no igualmente várias sentenças da fórmula. Por exemplo : « Cada panela, a sua tampa ; cada mulher, o seu marido » ; « já sois, os dois, um corpo único, já sois, os dois, um só corpo ».

A indissolubilidade não está menos claramente incutida no rito. A imagem da pasta ou massa homogénea da « masca » formada pelo bétel e pela areca é eloquente. Outro não é o sentido das sentenças : *Ó feto, sei mala'a nia iha lia ki'ik, iha lia cbot* ; *Ó mane, atu sa'e, kêssi nêtic ó fôli icun* ; *atu tun, futu nêtic ó tais ninin* (« Tu, mulher, hás-de acompanhá-lo, quer em problemas somenos quer em assuntos de monta » ; « Tu, homem, quando subires, ata-a à ponta do teu *langotim* ; quando desceres, prende-a à extremidade do *tais* »).

Analisados os principais aspectos do « barláki », como casamento costumeiro entre gentios, à luz do pensamento da Igreja, apraz-nos, para terminar, citar aqui as palavras do Cardeal Marela, presidente do Secretariado para os não cristãos, pronunciadas em 21 de Maio de 1964 :

> « Un nouveau contact avec les non-chrétiens s'impose : celui de la sympathie, de la compréhension réciproque, basée sur l'étude, certes, mais avant tout sur la franchise ouverte, sur le rejet de toute prévention.» (*Oss. Rom.*, 21-5-1964).

Apêndice II

O BARLAQUE E A LEGISLAÇÃO PORTUGUESA

1. Não deixará de ser pertinente darmos aqui, em apêndice à presente monografia, uma visão de como a Administração Portuguesa da Colónia de Timor respeitava e protegia os usos e costumes indígenas e portanto também o barlaque, como verdadeiro casamento costumeiro celebrado entre indígenas pagãos daquela colónia.

Assim, em 13 de Setembro de 1906, é publicado um Decreto que aprova um Regulamento, para regular « a cobrança do imposto de capitação », em cujo artigo 9.º se estatui o seguinte :

> « Os régulos e chefes de jurisdição e sucos são obrigados a comunicar à respectiva autoridade administrativa até o dia 5 de cada mês todos os «barlaques», nascimentos e óbitos que se derem entre os indivíduos sujeitos à sua jurisdição e bem assim todas as mudanças de residência

No artigo 40.° é reafirmado o mesmo princípio:

> « São isentos da aplicação do seu direito tradicional, em matéria de direito de família e sucessões, os indígenas que, perante a autoridade administrativa competente para intervir nas relações jurídicas entre eles, alegarem e provarem que praticam religião incompatível, pelos seus princípios morais, com os usos e costumes privativos da raça ou tribo a que os mesmos indígenas pertencerem. »

3. Em 1953, com a promulgação da Lei n.° 2.066, de 27 de Junho desse ano, entrou-se numa fase de dúvidas, primeiro, e depois, de clara recusa da aplicabilidade do direito costumeiro timorense, sob a alegação de que aquela Lei havia abolido na colónia o regime do indigenato, considerado base da aplicação do referido direito costumeiro.

No fundo, confundia-se a ficção jurídica da abolição abrupta do regime do indigenato na colónia, apenas em obediência a uma preocupação de homogeneidade política para calar críticas cada vez mais agressivas do exterior, confundia-se tal ficção jurídica com a situação real da colónia, ainda carecida de legislação especial, consentânea com uma transformação e promoção gradual da população indígena ainda não alfabetizada.

Em boa hora veio repor as coisas no seu devido lugar o Decreto n.° 43.897, de 6 de Setembro de 1961. Baste-nos transcrever o artigo 1.° e seu § único e o artigo 2.°:

> « Artigo 1.° — São reconhecidos os usos e costumes, reguladores de relações jurídicas privadas, quer os já compilados, quer os não compilados e vigentes nas regedorias.
>
> § único — Compete aos governadores das províncias ultramarinas, pelos órgãos competentes, recolher, compilar e aprovar as compilações de usos e costumes referidos no corpo do artigo.
>
> Artigo 2.° — Os usos e costumes de direito privado constituem um estatuto pessoal, que deve ser respeitad oem qualquer parte do território nacional e cuja aplicação será limitada apenas pelos princípios morais e pelas regras fundamentais e básicas do sistema jurídico português. »

Não obstante estar preceituado pelo decreto acima citado, nunca em Timor, se tentou compilar os usos e costumes da população indgígena. Isto deveu-se, por um lado, à complexidade da matéria e sua pulverização de grupo para grupo, e, por outro, à escassez de estudos sobre a antropologia social local.

BIBLIOGRAFIA

Cappelo, Felix M., *De Sacramentis,* Vol V: «De Matrimonio», Marietti, Taurini-Romae, 1950.

Clamer, Albert, *La Sainte Bible,* Tome I, 2e Partie: Exode, Paris-VI, Letouzey et Ané Editeurs, 1956.

Harva, Uno, *Les Représentations Religieuses des Peuples Altaïques,* Ed. francesa de Gallimard, Paris, 1959.

Lewis, M. B., *Malay,* Teach Yourself Books, English Universities Press Ltd., London, 1954.

Pinto Correia, Armando, *Gentio de Timor,* Lisboa, 1935.

Raglan, Lord, *The Temple and the House,* Routledge and Kegan Paul, London, edição de 1964.

Reeper, John de, *The Sacraments on the Missions,* Browns and Nolan Limited, Dublin, 1957.

Schnitger, F. M., *Forgotten Kingdoms in Sumatra,* Leiden, 1964.

Thomaz, Luís Filipe Reis, *Timor (Notar Histórico-Linguisticas).* Separata de *Portugaliae Historica,* Vol. II, Lisboa, 1974.

Vet, Guido de, «Notes sur la Structure Sociologique de la Communatué à Nias-Sud», em *Ethnologie Religieuse-Afrique-Oceanie*-XIV, Romae, 1964.